
Survivre à la civilisation : une relecture de l'histoire de Taiwan et de la modernité

Wu He, *Les Survivants*, trad. Esther Lin-Rosolato et Emmanuelle Péchenart, Arles, Actes Sud, 2011, 300 p.

Sebastian Veg



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/6239>
ISSN : 1996-4609

Éditeur

Centre d'étude français sur la Chine contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 30 mars 2012
Pagination : 73-76
ISBN : 979-10-910190-02-6
ISSN : 1021-9013

Référence électronique

Sebastian Veg, « Survivre à la civilisation : une relecture de l'histoire de Taiwan et de la modernité », *Perspectives chinoises* [En ligne], 2012/1 | 2012, mis en ligne le 30 mars 2012, consulté le 28 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/6239>

© Tous droits réservés

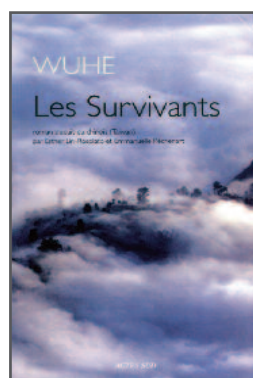
Survivre à la civilisation : une relecture de l'histoire de Taiwan et de la modernité

SEBASTIAN VEG*

Le roman de Wu He (Grue Dansante, de son nom de naissance Ch'en Kuo-ch'eng), *Yu sheng* 餘生, publié pour la première fois en 1999 à Taiwan, était devenu un véritable mythe dans certains cercles, œuvre d'un écrivain couronné de prix dans les années 1990 après dix années de retrait de la vie littéraire et sociale passées à Tamsui. Né à Chiayi en 1951, Wu He a perdu sa mère à 18 ans, et commencé des études d'ingénieur à l'université Chenggong, avant de se réorienter vers le département de chinois en 1973, puis de faire irruption sur la scène littéraire en 1974 avec le récit « L'automne des pivovins » (*Mudan qiu* 牡丹秋 ; repris dans le recueil *Tristesse / Beishang* 悲傷). Il s'implique ensuite fortement dans les revues littéraires associées au mouvement « moderniste » taïwanais, notamment la collection « Avant-garde » (*Qianwei congkan*). Après un service militaire effectué tardivement en 1979-1981, il vit reclus pendant ses « dix années à Tamsui » pendant lesquelles il écrit plusieurs récits, notamment « Les deux déserteurs » (*Tao bing er ge* 逃兵二哥 ; également dans *Tristesse*) qui ne sont publiés qu'après son « retour au monde ». Lorsqu'il rentre dans le sud de Taiwan en 1991, il souligne avoir longuement hésité entre le retrait définitif dans un temple bouddhiste et la vie littéraire, avant de décider qu'il ne pouvait renoncer à l'écriture.⁽¹⁾

Les traductrices rendent donc un grand service aux lecteurs francophones en leur offrant la première édition étrangère de ce texte culte issu des longues années de réflexion de l'auteur sur la culture taïwanaise, ainsi que de deux séjours sur le « terrain » d'un village aborigène pendant les hivers de 1997 et 1998. Roman d'une lecture parfois ardue, composé d'un seul paragraphe de plus de 200 pages dans l'original, découpé en une vingtaine de phrases séparées par autant de points, écrit dans une langue mêlant le chinois précis et analytique du narrateur et des marques d'oralité qui renvoient au chinois « non-standard » parlé par les aborigènes « montagnards » de la région de Puli (au centre de Taiwan), ce texte a certainement posé des difficultés de traduction multiples. Dans l'ensemble, le résultat est de qualité, rendant fidèlement la lettre et la tonalité du texte d'origine, jusque dans certaines créations lexicales⁽²⁾.

Il n'est pas aisé de caractériser de façon simple la nature du récit donné à lire par Wu He. À un premier niveau, il s'agit d'une enquête sur la mémoire des événements de Musha (transcription japonaise ; Wushe 霧社 en mandarin), massacre d'une centaine de colons japonais par les aborigènes Sedeq menés par Mona Rudao (1882-1930) sur un terrain de sport en 1930, suivi de terribles représailles, mêlant bombardements et gaz toxiques par les autorités coloniales japonaises. Ayant regroupé les Sedeq survivants dans des camps d'internement (beaucoup avaient choisi le suicide collectif), les Ja-



Wu He,
Les Survivants,
trad. par Esther Lin-Rosolato et
Emmanuelle Péchenart, Arles,
Actes Sud, 2011, 300 p.

ponais les firent massacrer par une autre tribu, les Tuuda, en 1931, un événement connu sous le nom de Seconds Événements de Musha. Le roman est articulé autour d'une figure du narrateur qui loue une maison à Qingliu, village près de Puli nommé jadis Chuazhongdao (l'Île-entre-deux-eaux, Kawanakajima en japonais), où ont été placées les quelques dizaines de familles de « survivants » des représailles de 1931, et où il cherche à s'imbiber de la culture des « montagnards ». Au fur et à mesure que le roman avance, il apparaît cependant que le traitement de l'histoire a lieu moins par l'enregistrement d'une mémoire que par un montage discursif et réflexif de fragments historiques ; si Wu He, comme il l'indique dans l'entretien avec Lin Li-ju, a pu être inspiré par la forme du nouveau roman français (on pense à l'histoire fragmentée de Claude Simon), son « roman » est plus discursif que narratif, passant au tamis du jugement et de la réflexion les différents discours sur le passé.

* Sebastian Veg est directeur du CEFC.

1. Pour toutes ces informations biographiques, on pourra se reporter à l'entretien figurant à l'annexe 1 de la thèse de doctorat de Lin Li-ju, *Lishi yu jiyi – Wu He de xiaoshuo yanjiu* (Histoire et mémoire – recherches sur les romans de Wu He), Guoli Zhongyang daxue, 2006, p. 153-165, en ligne : http://thesis.lib.ncu.edu.tw/ETD-db/ETD-search/view_etd?URN=92131006#anchor (consulté le 27 février 2012). Wu He y explique également le choix de son nom de plume comme découlant de la simple « beauté de l'image », malgré les multiples références littéraires qu'il contient.
2. Signalons tout de même quelques scories à modifier dans une édition ultérieure : une coquille répétée sur le nom de Tokugawa Ieyasu (p. 148 et note 36), un faux-sens sur le jeu de mots *rubai/nai-bai* qui est à l'évidence à connotation érotique et donc à rendre plutôt comme « blanc de lait »/« blanc de sein » ou quelque chose d'équivalent ; enfin un ennuyeux contresens induit par un oubli de guillemets fermants dans l'original (édition Maitian de 2000, p. 226) - malgré cet oubli la grammaire chinoise ne permet pas de lire autre chose que : « il refuse de considérer les Événements de Musha comme "un rituel de fauchage à vaste échelle", [il les considère au contraire comme] une résistance de caractère politique qui s'est [seulement] servie du fauchage comme d'un procédé issu de la tradition » (p. 255).

On peut alors considérer que le roman est construit en référence à plusieurs modèles narratifs qui apparaissent comme des possibilités non-réalisées. Le premier est celui déjà mentionné de l'enquête historique, à travers des entretiens avec quelques Sedeq très âgés qui se souviennent de l'époque du massacre. Leur témoignage donne lieu à un débat historiographique, mis en scène dans une discussion récurrente sur l'interprétation adéquate à donner des événements : s'agit-il d'une révolte anticoloniale à forte teneur politique ou au contraire, étant donné que les Sedeq comme les Tuuda ont eu recours à la technique traditionnelle du « fauchage de têtes » (*chucuo* 出草), d'un rituel ancestral dénué de sens politique, et dont les Japonais ne sont devenus les victimes que « par hasard » en quelque sorte ? La quête mystique, second modèle structurel, apparaît sous la forme d'une recherche de la vallée mystérieuse où Mona Rudao aurait trouvé la mort (son corps n'a été retrouvé que trois ans après les événements, en 1933 ; p. 139) et d'une immersion spirituelle du narrateur dans la nature. À ces deux orientations se superpose une troisième réflexion à la fois politique et anthropologique sur le statut des aborigènes dans la société taïwanaise depuis 1945, et plus largement sur la présence, au sein même de nos sociétés modernes, de l'« autre » par excellence que représentent les héritiers des civilisations dites « primitives ».

Alors que le roman semble s'inscrire dans la lignée d'autres enquêtes sur des événements historiques traumatiques et refoulés, ce premier modèle structurel s'avère immédiatement déceptif. « L'Ancien », première figure du témoin oculaire que trouve le narrateur, a « déjà dit tout ce qu'il savait » (p. 28) ; dès les premières pages du roman les faits des trois massacres successifs sont établis, si bien qu'à peine commencé, le récit semble pouvoir se terminer. Cependant, l'essentiel ne sont pas les faits car « il n'y a pas d'"histoire historique", en réalité seule existe l'"histoire contemporaine" » (p. 28-29). Le sujet du roman est ainsi déplacé :

Impossible d'abandonner ces événements sujets à suspicion et à discussion, de les laisser retourner pour toujours au « temps du passé », il faut les exposer à la lumière du contemporain, les dorer à sa chaleur, afin qu'ils reviennent au « temps présent », l'histoire du passé ainsi ramenée à la vie devient une branche de l'histoire contemporaine [...] ainsi, « l'époque contemporaine face aux Événements de Musha » ou encore « les Événements de Musha dans l'époque contemporaine », ces mots ne doivent pas inspirer l'horreur, non seulement ils sont le sujet central de ce roman, mais ils permettent un point de vue historique adapté aux faits (p. 71).

Il s'agit donc moins de faits que de jugement et d'interprétation de l'histoire, à la lumière des normes contemporaines, et notamment de la question du « fauchage », dont il faut rendre compte dans un cadre épistémologique qui en fait à la fois un acte de barbarie et l'essence de la civilisation des Sedeq. Le dernier témoin oculaire à avoir pratiqué le fauchage donne une réponse qui paraît inacceptable à la question du narrateur sur ce qu'il ressentait : « un plaisir qui n'a pas son pareil, inexprimable... » (p. 165). La question devient alors moins de savoir ce qui s'est passé à Musha que de revenir sur un mode presque phénoménologique à un événement qui est finalement obscurci par deux tendances interprétatives symétriques : la mythification de Mona Rudao en héros de la lutte anticoloniale⁽³⁾ et le rejet du fauchage comme un acte de barbarie. Toutes deux se révèlent comme des négations de la spécificité de la culture sedeq.

Le débat sur l'interprétation de Musha est dramatisé dans le roman sous forme d'échanges entre le narrateur et deux intellectuels aborigènes, Bakan et Danafu, qui réfutent l'idée d'une révolte politique (« le pouvoir a politisé le fauchage et en a fait l'archétype de la résistance antijaponaise », p. 23), et même celle d'un massacre, car « l'idée de massacre relève de la civilisation » (p. 22). Au contraire, il s'agit pour eux d'un acte rituel, qui de ce point de vue a une forme de légitimité, même si elle pose problème au « contemporain ». Le narrateur cherche alors à l'appréhender sur un mode non normatif, d'abord d'un point de vue anthropologique, considérant son évolution de rituel de chasse à rituel de passage à l'âge adulte (p. 145) et ses liens avec les orgies sexuelles (p. 167, p. 257), puis sous un angle esthétique, soulignant sa beauté particulière : « certainement, à l'instant où est tranchée la tête ce qui exalte, fait trembler le cœur humain c'est précisément cette beauté distordue » (p. 201). Pour autant, le narrateur ne peut pas suivre Bakan qui, affirmant qu'il « considère les faits primitifs du point de vue primitif » (p. 204), voit dans le fauchage « une résistance civilisée à une guerre injuste » (p. 206). Malgré son empathie pour la culture aborigène, le narrateur rejette le fauchage au nom du libre-arbitre :

je pense avec rage et désolation à tous ceux qui n'ont pu fuir et qui ont été engloutis par la violence collective de l'ère du fauchage... « le contemporain » réclame justice pour l'individu, anéanti dans le collectif [...] tout ceci n'étant qu'un acte ignoble [...] un carnage perpétré sur des populations incapables de se défendre. (p. 255)

Dans sa condamnation, le narrateur renvoie dos à dos le rituel « primitif » et la révolte politique : la juxtaposition entre les deux pratiques suggère une histoire de la violence sans solution de continuité, qui débouche quelques années plus tard sur les événements du 28 février 1947 et la Terreur blanche (p. 32)⁽⁴⁾.

Parallèlement à l'enquête historique sur Musha et aux débats anthropologiques sur le fauchage, Wu He introduit un troisième modèle possible de structure narrative : la quête spirituelle, reliée à la nature vierge du centre de l'île où vivent les Sedeq, peuplée d'« arbres nourris de chair humaine » (p. 149). Dès la première page du livre, la Fille – voisine du narrateur qui vient de s'installer au village – se présente comme la petite-fille de Mona Rudao (une affirmation qui semble douteuse au vu de la suite du roman) et expose sa conviction « qu'en remontant les rivières, on finirait par trouver la vallée mystérieuse – le lieu où ses ancêtres, l'un après l'autre, avaient trouvé la mort en se jetant du haut de la falaise » (p. 18). Ce programme est souvent rappelé au cours du roman : le narrateur entreprend régulièrement des expéditions dans les montagnes, où il trouve notamment une auberge qui a été la maison de la veuve de Mona Rudao, puis revient dans les dernières pages du roman, où le narrateur et la Fille partent ensemble « remonter les fleuves », un mouvement qui est également une « remontée dans l'histoire ». Si l'État moderne a tenté de domestiquer les montagnes en y établissant des parcs nationaux, il est possible de s'affranchir de son emprise : « trois jours suffisent pour arriver à la frontière où l'on perd la notion du temps » (p. 107). L'expédition finale est d'ailleurs précédée d'un pré-

3. Michael Berry a montré dans le détail comment Wu He rompt avec tout un ensemble d'œuvres littéraires qui font de Musha le prétexte à exalter le nationalisme antijaponais, ainsi que le rôle de guide joué par les Han vis-à-vis des aborigènes : *A History of Pain: trauma in modern Chinese literature and film*, New York, Columbia University Press, 2008.

4. Le 28 février fait aussi l'objet du récit de Wu He intitulé « Enquête : narration » (*Diaocha: xushu*), également inclus dans *Tristesse*.

lude onirique, où ils visitent un monastère bouddhiste (du Bœuf dormant), frappé soudain du soupçon d'inexistence quand le narrateur se réveille le lendemain. Les sommets paraissent donc bien relever d'un autre monde, où il est possible de s'affranchir non seulement des bornes de la civilisation moderne, mais même de l'espace-temps qui en est le repère. Cependant, une fois arrivés à Wuniulan, en haut de la montagne, rien ne se passe comme prévu : le narrateur et la Fille mangent occidental et vont voir un film américain ; le lendemain, ils ne trouvent plus de beaux paysages, tout est gâché par les constructions. C'est à Wushe, dans « la sérénité vive et joyeuse du brouillard » (p. 276) qu'ils sentent l'apparition possible d'un « minuscule bonheur », mais qui ne leur donne aucune clef pour comprendre ce qui s'était passé dans ce lieu. En ce sens, la quête spirituelle se révèle elle aussi illusoire. Il faut noter que la réflexion de Wu He sur la nature et la dimension spirituelle de la beauté se rapporte également à sa vie au village : dans une conférence prononcée en 2003, il souligne que la beauté naturelle des montagnes, bien que frappante, n'est pas propre à Wushe ; il relie par conséquent la fascination particulière qu'il y a éprouvée au massacre de Musha : « c'était très étrange : maintenant que ces événements sanguinaires, cruels et beaux de Musha sont passés, leur legs le plus précieux est la beauté ⁽⁵⁾. » Cette émotion esthétique n'en reste pas moins problématique, d'autant que les villageois ne semblent pas l'éprouver, intéressés avant tout par la modernisation de leurs maisons et le développement du tourisme, comme le suggère aussi le roman.

En réalité, ces différentes structures cognitives représentent autant de facettes de l'interrogation centrale de Wu He : celle sur la présence des aborigènes au cœur même d'une société moderne et développée comme Taiwan. C'est dans cette optique que le système de personnages du roman prend son sens : la Fille, prostituée revenue au village après un mariage raté, qui joue tous les soirs les nocturnes de Chopin apprises au lupanar ; Vieux Loup, gérant trentenaire de l'auberge du petit-fils de Mona Rudao ; monsieur Spécial, jeune homme qui ne s'est jamais remis d'un coup sur la tête pris en Argentine ; enfin le voisin Bifu, militant politique pour les droits territoriaux des aborigènes : « son opposition au culte des héros provient de ses expériences dans les mouvements aborigènes où il a vu "déchoir les héros", il demande justice pour les populations villageoises sacrifiées de la même façon qu'il clame l'iniquité d'élections impliquant ses anciens compagnons » (p. 69). Ces personnages représentent autant de formes de violence subies par les aborigènes au contact de la société moderne ; l'action politique, pas plus que la plongée dans le miracle économique des grandes villes taiwanaises, ne leur permet de se départir des multiples dynamiques de domination dont ils sont victimes.

Les personnages représentent donc autant de stratégies de survie pour une civilisation dont la disparition programmée n'est pas seulement due au pouvoir colonial japonais et à la répression menée en 1930 :

une dizaine d'années plus tard, plus de dégâts encore seront produits par un autre régime qui, par manque d'intelligence, aura accéléré le processus d'assimilation par un pouvoir politique et culturel encore plus puissant que celui des Japonais [...] « la tendance à l'assimilation », au lieu de s'interrompre du fait des Événements, [s'est] accélérée pour évoluer vers la japonisation, une fois l'Île-entre-deux-eaux promue sans transition village modèle, un nombre incalculable de ses jeunes gens sont partis mourir "en vaillants soldats enrôlés volontaires" dans les jungles des mers du Sud pour le compte de l'Empereur céleste, l'histoire continue sa course, arrivent les années 1970 et 1980, dans les bordels

du quartier de Baodou à Taipei, le soir, parmi les prostituées qui défilent, celles dont la grâce est la plus éclatante sont majoritairement des filles atayal, c'est donc ça l'éducation par assimilation ? (p. 112)

D'un régime colonial à l'autre, l'histoire, comme les phrases de Wu He, suit inexorablement son cours, à peine arrêtée par une virgule, alternant les dynamiques tantôt politiques, tantôt économiques, mais dont le point d'aboutissement est toujours ce qu'on appelle la « modernité ». On aurait donc tort de se draper dans la bonne conscience anticoloniale pour absoudre les régimes qui ont succédé à la domination japonaise. Shabo, le soldat revenu mutilé des Philippines, rejoint le chef des coffreurs, qui a passé 20 ans sur les chantiers de Taipei avant d'être licencié lors du ralentissement économique des années 1990. La dynamique du capitalisme et de développement, couplée au boom du tourisme et à la rémanence d'une fascination exotique pour « l'autre » non civilisé a achevé de marginaliser les sociétés aborigènes. Comme le remarque un aborigène rencontré dans une petite échoppe, « en moins de trente ans, cette transformation en spectacle de variétés a réussi à anéantir les trois quarts de la culture originelle sedeq, sans qu'aucun de nos candidats aux élections n'ait jamais mis à son programme le refus d'être "spectaculisés" » (p. 158).

Le narrateur souligne au contraire « combien le primitif est plus avancé que la civilisation » (p. 118), si bien que son enquête prend son sens dans le contexte plus large de la recherche d'autres « réalités » que celles des villes modernes de la côte ouest : « comme j'ai pu l'éprouver moi-même, en pleine fin de siècle et en plein cœur de la civilisation de cette île minuscule, il se révèle possible de "vivre au sein de l'existence primitive" » (p. 144). Les longs développements sur la sexualité « naturelle » des Atayal (p. 166, 176), qui pourraient apparaître comme un simple exemple supplémentaire de fascination exotique du narrateur pour « l'autre primitif », sont également l'image d'une force de résistance intérieure des aborigènes à validité universelle. C'est précisément cette dimension universelle qui se cache derrière le mot « survie » ou « survivants », *yu sheng* 餘生, que les traductrices auraient aussi bien pu rendre par « les restes de la vie » ou « la vie restante » et qui ne se limite pas au sens des « années qui restent à vivre » comme l'affirment les préfaciers. Se promenant devant la Stèle de la Survie installée à Mahepo, le narrateur s'interroge : « ce n'est pas le hasard qui m'a fait venir à l'Île-entre-deux-eaux, si je m'y suis installé c'est uniquement à cause du mot "survivre", j'avais vraiment envie de me confronter à la réalité concrète cachée derrière les mots "survivre à la catastrophe" » (p. 202). Cette catastrophe qu'il évoque va bien au-delà de l'événement historique, selon le paradoxe qui veut que les « barbares » ont été les derniers à résister à la barbarie de la « civilisation » qui n'a cessé de produire de nouvelles formes de répression et de violence tout au long du ^{xx}e siècle. L'acte du narrateur qui s'éloigne des villes s'inscrit donc lui aussi dans cette logique de « révolte contre l'existence » (p. 258) prenant en quelque sorte modèle sur les survivants : « à quarante-cinq ans j'ai entamé la première année du reste de ma vie, longue survie » (p. 260).

Nul besoin donc, pour épouser le point de vue des victimes et des exclus des grands récits, de romancer les événements historiques et de recréer des héros, comme l'ont fait les présidents « nativistes » Lee Teng-hui et Chen

5. Wu He, « Suoyou de dou shi dangdai de – Yusheng de fanxing siban » (Tout est contemporain – réflexions sur *Les Survivants*), conférence à l'Université nationale Tsinghua, 8 janvier 2003, <http://sites.google.com/site/wujiehu/min/home/she-hui-zheng-zhi-ping-lun/you-tan-wu-he-qing-hua-suo-you-de-dou-shi-dang-dai-de-yu-sheng/> (consulté le 15 mars 2012), p. 5 (pdf non paginé).

Shui-bian, le premier en érigeant en 1997 une statue de Mona à Musha, le second en faisant frapper des pièces de 20 yuans à l'effigie du leader aborigène en 2001⁽⁶⁾. Dans la même conférence de 2003, Wu He exprimait ainsi une profonde consternation au sujet de la disparition de la stèle de la survie pour faire place à la statue, ainsi que sa déception que les villageois eux-mêmes ne soient intéressés que par le tourisme sans prendre en compte l'authenticité du lieu ; il conclut en affirmant que son livre ne pourra jamais compenser la perte d'une telle stèle⁽⁷⁾. Nul besoin non plus d'en faire une nouvelle « épopée nationale » à la manière du film à grand spectacle en deux parties de Wei Te-sheng, *Seediq Bale*, succès commercial de 2011 sur les écrans taïwanais. Le narrateur des *Survivants* ne se départit pas de son point de vue éthique, se prévalant du « contemporain », qui « brandit le "libre-arbitre de l'existence" pour rejeter le fauchage comme "volonté et rituel collectifs" » (p. 282). En ce sens, on peut parler au sujet du roman de ce que Wu He qualifie d'« observation non-participante » (*fei canyu shi de guan*) qui, malgré la désignation des *Survivants* comme « roman-terrain », distingue la littérature de l'anthropologie⁽⁸⁾.

Ce qui importe, en fin de compte, n'est pas la révélation d'une vérité historique, qui donnerait raison aux uns et tort aux autres, pas plus qu'une révélation mystique, qui situerait dans la nature ou dans les coutumes

« primitives » une vérité perdue sur le monde et les hommes. Ce qui importe est le « surplus de vie » (*yu sheng*) qui peut se trouver à chaque moment de l'existence. Comme le dit le narrateur : « installé à l'île-entre-deux-eaux et confronté aux Événements de Musha, je considère toutes ces réalités vivantes comme faisant partie du parcours de ma propre existence, je ne parle pas de "signification" mais seulement de "parcours". » (p. 133) Dans un schéma qui rappelle d'autres romans, comme *La Montagne de l'âme* de Gao Xingjian, c'est le parcours lui-même, plutôt que son aboutissement, et la vie elle-même plutôt que son but, qui produit du sens. Toutes les « réalités vivantes » ont vocation à produire un tel « surplus » de signification. C'est aussi cela, la résistance à la logique de la modernité et de la civilisation, que de rester ouvert à tous les possibles offerts par la vie. Ainsi, le roman se re-ferme sur une rencontre du narrateur avec un vieux Sedeq qui a épousé une femme issue de la tribu ennemie des Tuuda. Après de longues années de méfiance vis-à-vis d'un mariage arrangé pour des raisons d'alliance, ils tombent finalement amoureux dans leur vieillesse, après avoir rendu visite à leurs enfants installés dans la ville moderne de Taichung : « on ne laisse pas le passé pourrir le présent ni le présent pourrir l'avenir, et c'est ainsi qu'il nous convient à nous de survivre... au lit et sans trop penser à rien. » (p. 287)

6. Michael Berry, *A History of Pain*, op. cit., p. 93.

7. Wu He, « Suoyou de dou shi dangdai de » art. cit., p. 6. En même temps, il estime que c'est aux aborigènes de décider et qu'un étranger comme lui n'a pas le droit d'intervenir.

8. *Ibid.* Voir aussi l'introduction de Wu Chieh-min, « Liangzhong shuo gushi de fangshi : liangtao guixin de faze (Deux façons de raconter une histoire ; deux méthodologies disciplinaires) ; in Wu He, « Suoyou de dou shi dangdai de », art. cit., p. 1-2.